



TITLE:

フョイエルバッハと市民革命(二)

AUTHOR(S):

平井, 俊彦

CITATION:

平井, 俊彦. フョイエルバッハと市民革命(二). 経済論叢 1953, 72(4): 288-307

ISSUE DATE:

1953-10

URL:

<https://doi.org/10.14989/132324>

RIGHT:

經濟論叢

第七十二卷 第四號

資本蓄積と税制(一)……………岡 部 利 良 (1)

フオイエルバッハと市民革命(二) ……平 井 俊 彦 (23)

貨幣的要因と實物的要因……………前 田 敬 四 郎 (43)

近代會計學の方法論的一考察……………酒 井 文 雄 (58)

[昭和二十八年十月]

京都大學經濟學會

フオイエルバッハと市民革命 (二)

平 井 俊 彦

一 後論展開の起点

前論で、フイエルバッハの宗教批判の根本命題——「神學の秘密は人間學である」——の歴史的意義が提起され、それがヘーゲル哲學の思辨性を根本から打ち破ることによつて達成されるという過程があきらかになつた。

「どんな對象でも人間によつて、神として、あるいは同じことだが、宗教的に畏敬されることができるだけではなく、現に畏敬されている。このような見地は、いわゆる物神崇拜、Fetischismusであり、その場合人間は、人工のものである、自然のものである、あらゆる可能な事物と對象を、批判とか區別を一切抜きにして、自分の神々とするのである。」こゝでいう物神崇拜とは、神のなかに人間が自分の本質を對象化することによつて、宗教は成立しているのであるから、人間が神として畏敬しているものは、結局人間自身の本質であるということである。キリスト教の神も、これと同じようにキリスト教徒の本質を對象化したものにほかならない。それにもかゝらず、現にキリスト教で行われている神への信仰は、まさにこの「物神崇拜」であらう。このように、現實の宗教の世界で、人

間の自己疎外を、つまり、人間は自己が作り出したものによつてかえつて縛られ、支配されているということを主張したことは、ドイツ市民革命に對する政治的課題に對應していた。フイエエルバッハの實踐的な目的は、まさに三月革命で闘い取らなければならない政治上の共和制である。「思想の領域での、神學の人間學への解消は、實踐の、生活の領域では王制の共和制への解消である。」⁴⁾「むしろ共和制が、むしろ民主主義的共和制 die demokratische Republikこそが、直接に人間の本質に適合した、したがつて眞實の國家形態だと理性が理解する國家の形態である。」⁴⁾

ところがフオイエエルバッハの宗教批判は、單にドイツ絶對主義のイデオロギー的支柱であつたキリスト教における「物神崇拜」を暴露しただけではなく、さらに、このことを通してヘーゲル哲學体系の破壊にまで徹底した。否、むしろヘーゲル哲學の思辨性・神學性を克服して、新しい哲學——人間學を打ち立てることなくしては、思辨神學のヴェールに包まれた人間を、本來の人間の存在根據に回復することなしには、新しい市民意識に應えることができる宗教批判を完成することはできない。「フオイエエルバッハは、ヘーゲル辯證法にたいして眞剣な批判的な態度をとつて、この領域でほんとうの發見をし、一般に古い哲學をほんとうに克服した唯一の人である。」⁵⁾「ヘーゲルの觀念辯證法が、イデーを基底とし、その展開過程として宗教を説明しようとするかぎり、それは理性によつて神の合理的存在を基礎づけるものである。『近世哲學、特に汎神論の矛盾、すなわちそれが神學の立場における神學の否定であるか、あるいはそれ自身が再び神學になる神學の否定であるという矛盾、この矛盾が特にヘーゲル哲學の特性をなしている。』⁶⁾したがつて「ヘーゲル哲學は、神學の最後の逃げ場、最後の合理的な支柱」⁷⁾であつて、「ヘーゲル哲學を癡癡しない者は、神學をも癡癡しない」こととなる。ヘーゲルにしたがつて、イデーを哲學

体系の始元とし、また終局とするかぎり、その否定として物質を、感性を定立しても、しよせんそれはイデーの疎外体でしかなく、イデーのうちへ再び否定されるであらう。このような立場においては、「神學を人間學に解消する」という實踐的課題を果すことはできない。このためには、イデーの疎外体でしかない物質を、感性を、新しい人間學の基底にすえ、イデーによつて再び止揚され、解消されることがあつてはならない。したがつて人間學のとり方は、思辨哲學とは反對である。「思辨哲學一般の改革的な批判の方法は、すでに宗教哲學において適用された方法とは別のものではない。われわれは、たゞつねに述語を主語に、そしてこのようにして述語を主語として客体と原理にしさえすればよい——したがつて思辨哲學をたゞ顛倒さえすれば、蔽われない、純粹な、明白な眞理をもつのである。」⁹⁾自然・物質・感性は、もはやヘーゲルにおけるようにイデーの疎外された形態、したがつて再びイデーのうちに定立されるものではなく、それ自身が存在の根據である。新しい哲學は、これらを出発点とし、基礎とすることによつて、市民革命の擔い手たる人間の存在根據を、超人間的なものではなく、現實の、感性を持つた人間のうちに定立しなければならぬ。「新しい哲學は、人間を、人間の土台として自然をも含めて、哲學の唯一の・普通の・最高の對象とする。」¹⁰⁾この自然に基づく現實の人間に、人間の存在形態を求めた人間學の形成をまつて、始めて、かれの究極の課題である「人間學」(共和制)への神學「(封建制)」の完全な・絶對的な・矛盾のない解消」を實現することができる。¹¹⁾

このように宗教批判を通じて、人間の存在根據を、自然に基づく現實の人間そのものにすえた人間學は、三月革命に對するフイエールバッハの積極的な意義を示すものであつた。だが、前論で指摘しておいたように、この人間學はしよせん急進的小市民の危機意識に基づくものでしかない。¹²⁾ドイツ市民社會の近代化の途は、その古典的形態

をとらなかつた。すなわち産業資本が封建的十地所有者を壓倒することなく、かえつて後者によつて把握されるという反革命的コースをたどらなければならなかつた。その歸結は、いわゆる「未完成の市民革命」である。ブルジョアジー、殊に近代化の遅れたドイツでは廣汎に未分解のまゝに存在する小市民 *Spießbürger* は、二月革命の遠雷におびえ、あるいは革命の決定的瞬間には、動搖してユンカー貴族との妥協に終る。イデオロギーの上では、その主な擔當者であつた小市民の觀念性・偏狹性はかれらを革命的意識の不徹底へと導く。小市民のうちで、急進的・共和主義的な層も、反絶対主義という点でのあらゆるレジスタンスは試みるが、これも觀念上でのそれではなく、たゞ革命へのジエスチャーを振りまくことが、かれらのなしうる最高の限界であつた。¹³⁾ フオイエルバッハの急進性・革命性も、小市民的なそれ。單なる小市民的反革命性とは異なるが——思想上だけの抵抗という限界をもつていた。「フオイエルバッハは一八四八年の革命を理解しなかつた」¹⁴⁾ とはレーニンの評價である。「人間が、遂にあの昔から今日まで、人間抑壓のために宗教の幽玄を利用した一切の反人間的權力の奴隸、あるいは玩具となることを止めさせる」¹⁵⁾ という實踐的目的で書かれた、一八四八年の『宗教の本質に關する譏義』は、またかえつて、かれの小市民的限界を物語るものとなる。「わたしは遭遇してきたあの時代の一切の政治的ならびに非政治的な運動において、わたしはたゞ批判的な見物人ないし傍聴人として參加した」¹⁶⁾ この實踐上の小市民的限界は、とりもなおさず、かれの「新しい哲學」である人間學の限界である。自然に基礎をおく現實の人間は、單に自然を感性的に直観する、受動的な存在であり、主体的に社會を變革する實踐的主体ではなかつた。したがつてそこから導き出される人間關係も、「我と汝の愛の共同体」ではない。「直觀的唯物論、すなわち感性を實踐的活動としてとらえない唯物論が、到達するところの最高のことは、個々の個人と市民社會との直觀である」¹⁷⁾。ヘーゲル哲學の批判・克服を通して、

打ち出された現實の・感性的な人間も、實踐的活動をなす主体としてとらえなければ、三月革命を闘い、人間の存在根據を示したことになる。また「人類一般」を、人間關係の紐帶と考えるかぎり、ここからは階級的主体も見失われ、歴史を作る階級にその課題を託すこともできないであろう。¹⁸⁾

後論は、主として三月革命を闘う人間の存在形態を、現實の感性的な人間において、フオイエルバッハの感性的人間學の構造をとりあげ、このうちに潜む小市民性を抽出するであろう。そして、この「感性的人間」を構成するかれの危機意識——それに内在する「二つの契機」が、唯物辯證法と實存主義に分化するのを見るであろう。そうすることによつて、かれの人間學の底に流れる危機意識の小市民性をあきらかにしようと思う。

(1) この拙論は、なきに本誌第六十九卷、第三、四号に執筆した「フオイエルバッハと市民革命」(一)の續稿である。

(2) L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. 1851. S. W. VIII. S. 224. 前論では「宗教は人間が自己自身の本質を對象化したものである」といふ点について、主として Das Wesen des Christentums. 1841. S. W. VI. に基づいて展開した。前掲拙論三一頁以下參照。

(3) L. Feuerbach: Nachgelassene Aphorismen. S. W. X. S. 314. 佐野文雄譯、岩波文庫、九三頁。

(4) 以上 L. Feuerbach を L. F. の Vorlesungen über das Wesen der Religion を W. d. R. と略す。W. d. R. S. 425. 本論文の邦譯には、高松隆譯「宗教の本質」大野書房と、最近出版された陣峻凌三譯「創元文庫」があるが、譯の正しにかぎり後論では後者に従う。陣峻凌三譯、二一九頁。W. d. R. はフオイエルバッハの宗教批判の總決算といふことができる。この講義は、一八四八年十二月一日より翌年三月二日まで、國家權力、具体的には大學當局の反對にあいながら、よくこれに抗してハイデルベルクの議事堂でブルジョアジの要請に應えて行われたもので、全行論に實踐的情熱をたぎらせている。この意味でこの講義から、かれの實踐的宗教批判の意義を汲み取ることができるといふことができる。(編輯者ハンス、フロッケの序文參照。)これを行うかのために、レーニンも舉げているこの講義の冒頭を引用しよう。「宗教は、いうまでもなく、政治ときわめて密接に關係している。しかも現在われわれのもつとも主要な關心は、理論的な政治ではなく、實踐的な政治である。われわれは、

直接に行動的に政治に関わりたい。……われわれはいつの日か言葉が肉に、精神が物質に化することを願っている。哲學的觀念論にも、政治的觀念論にもわれわれはあきあきしている。われわれはいまや政治的唯物論者 politischen Materialisten にならう。」L. F., W. d. R. S. S. 1-2. 陣駿譯、二十七頁「啓蒙ノート」廣島定吉譯、理論社版、二四六頁、傍点
は筆者。

(5) K. Marx; Nationalökonomie und Philosophie, von E. Thier. S. 235. ヴル・エン選集、補卷四、經濟學、哲學手稿「三九六頁。マルクスはこの手稿のなかで、ノオイエルバッハの積極的業績を次の点で評價している。(一)「哲學とは、思想のうちに留められた、思惟で遂行された宗教にほかならず、したがって人間存在の疎外のいま一つの形式、定在様式として、おなじく斷罪さるべきものであることを證明したこと。」(二)「眞の唯物論と實在科學とを基礎づけたこと、それは、フオイエルバッハが『人間にたいする人間』の社會的な關係を理論の基礎原理とすることによって、」(三)「絶対に肯定的なものであると主張する否定の否定に對して、自分自身のうえに立ち、積極的に自分自身に基礎をおいてゐる肯定的なものを對置することによつてなされた。」

(6) L. F.; Grundsätze der Philosophie, 1843, S. W. II, S. 275. 植村譯、八〇頁、(以下本書を G. d. P. と略す。)(7) (8) L. F.; Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1842, S. W. II, S. 239. 植村譯、二七一八頁、(以下本書を R. d. P. と略す。)(9) 否定的媒介によるヘーゲルの哲學の合理化、思惟化についで、Karl Löwith; Von Hegel bis Nietzsche, 1941. 柴田治三郎譯、(一)九一八頁參照。

(6) L. F.; R. d. P. S. 224. 植村譯、七頁、思辨哲學における主語と述語との顛倒は、さらに次のテーゼによつて具體的となる。「思惟の存在に對する眞の關係は、たゞさうである。存在は主語であり、思惟は述語である。思惟は存在からでてくるが、存在は思惟からでてこない。存在は自分からまた自分によつてあり、自己の根據を自己のうちにもつてゐる。」R. d. P. S. 229. 植村譯、二八頁。これに關しては、また、植村譯、二一二頁に詳しく説明されている。

(10) L. F.; G. d. P. S. 317. 植村譯、一三九頁。(11) L. F.; G. d. P. S. 315. 植村譯、一三七頁、かつこの内の文字は筆者の挿入である。もちろん、哲學のなかにはヘーゲルの宗教哲學(絕對主義)も含まれていることはいうまでもない。

(12) 上掲拙論、二四頁、前論文では、主として、「急進的、民主主義的小市民」の積極的役割を問題としたが、本論文では、そ

の消極的役割を取扱う。

(13) 前掲拙論、二五―九頁、三月前期のドイツ市民社會の形態と、フォイエルバッハとの具體的關係は、前論文で指摘した。この行論は、メーリング「ドイツ社會文化史」、吉田信郎「三月前期におけるドイツ文學の素描」、歴史學研究、一三五号、松田智雄「近代史的構造論」、「ドイツ觀念輪の社會觀」による。前論文、三〇頁、註二、において、小市民の否定的性格について、エンゲルスの同じ書物に詳しく説明されている。八一―九頁、(マル・エン選集四卷、上)、小ブルジョア・イデオロギーについては服部之總「ドイツ・小ブルジョア・イデオロギー」淺田光輝「小ブルジョア・イデオロギー」理論第三卷、一頁参照。小市民的イデオロギーはドイツではロマンティークから傾向文學または眞正社會主義までの廣汎な層を含み、しかもドイツの特殊な形態をもっているもので、一概に小市民一般として歴史の規定を與えることはできないが、こゝではごく基本的な特性だけが問題となる。

(14) ノーニン「啓蒙ノート」二四六頁。(15) L. F.; W. d. R. S. 28. 曜峻譯上、三七頁。

(16) L. F.; W. d. R. Vorrede. ハンス・フロント編註序、高松譯九頁。(17) Marx-Engels Gesamtausgabe. Erste Abteilung. Bd. 5. Deutsche Ideologie, Marx über Feuerbach, S. 533. ヴル・エン選集、第一卷、上、八頁。(18) Marx-Engels; Deutsche Ideologie, S. 31. 前掲譯、四四頁。

二 感性的人間の存在構造

フォイエルバッハがヘーゲルの思辨哲學を克服して、三月革命を擔う人間の存在形態とした「感性的人間」とは、どのような存在構造をもつものであろうか。「感性的人間」は、有限な人間存在そのものが、理性によつて抽象化されたものではなく、現實の・具體的な・全体性としての人間そのものである。「新しい哲學は、自我ではなく、絶對的な、いゝかえれば抽象的な精神ではなく、簡單に言えば抽象における理性ではなく、かえつて人間の現實的な全体的な本質を、その認識原理、その主体としている。……それはその本質が人間の本質である理性に、

それゆえに、本質のない、色彩のない、名稱のない理性ではなく、かえつて人間の血を振舞われた理性に依據している。したがつて、もし古い哲學が理性的なものだけが、眞實なものであるといへば、これに反して新しい哲學は、たゞ人間的なものだけが、眞實なもの、現實的なものであるという。なぜなら人間的なものこそ、理性的なものであるから、人間は理性の尺度である。」人間の存在根據は、決して超越的なところにあるのではなく、人間の現存在のうちにあり、それは理性によつて解消されないもの、それ自身のうちに存在根據をもつものである。したがつて、「哲學の端初は、有限なもの、規定されたもの、現實的なものである。」

ところで、この現實的な人間は、自然を基礎とし、それに依つて立つ存在である。「自然は人間の基底である。」フオイエルバツハの感性的人間學の基軸は、まさにこの自然であり、自然の上に組み立てられる。「すべての學問は、自然の上に基付けられねばならない。ひとつの學説は、その自然的基底が見出されないかぎり、ひとつの假説であるにすぎない。」したがつて「自然の基底の上に立つ現實の人間」が、いゝかえると「人間の土台としての自然を含めての人間」が、人間學の「唯一の、普通の、最高の對象」となる。では、人間の基底である自然とはどのようなものだろうか。もちろん、人間の存在構造に焦点をずえる人間學では、單なる自然ではなく、人間と自然との關係における自然が問題となる。自然が人間の基礎であるというのは、「人間の前提となつてゐる本質、人間の原因または根據であり、人間が自己の發生と生存を負つてゐる本質」であるという意味である。自然は、そのうちに、自己の一部として人間をもつてゐる。人間からいへば、人間は自然の一部分であり、それによつて作り出され、そのなかに存在している。だが、人間は自然のうちにそれと即自的に一体となつて結合してゐるのではなく、感性によつて自然を對象化し、自然から自己自身を區別する。自然は人間を限定するが、人間もまた自己の本質に

よつて自然を限定する。この人間と自然との關係が、つまり兩者の相互限定が人間學を理解する鍵である。

この鍵こそ、フオイエルバッハでは「感性」*Sinnlichkeit*であり、感性が兩者の關係を媒介する。人間が自然から自己を區別し、それを對象とするのは、單なる理性的本質ではなく、感性的本質をもつた存在であるからだ。「その現實性における、あるいは現實的なものとしての、現實的なものは、感官の對象としての現實的なものであり、感性的なものである。眞理、現實性、感性は同一である。たゞ感性的本質だけが、眞の、現實的な本質である。たゞ感官によつてのみ眞の意味における對象が與えられる。」感性によつて、人間は自然に結合し、自然を對象化する。人間は感性的本質を持つ存在として、自然との交渉に入る。だからこゝに、感性的人間學は、自然と人間とが感性を通じて關係する形態を追求することになるだろう。

では、感性とはなんであるか。それが自然を基底とする人間が、感性を通していかに自然を對象化するか、という過程があきらかにされなければならない。ところで、先ず感性という言葉のもとに理解されるものは、感官 *Sinn* であり、人間はこの感官を通じて外的事物を知覺する。だが、こゝで問題となるのは、存在はどのようにに感官に知覺され、思惟によつて認識されるかという認識過程ではない。フオイエルバッハ自身もこの問題については余り觸れていない。たゞいゝうすることは、眞理の認識は單なる外的知覺では成立しないということだ。感性は、目で見、耳で聞き、手で觸れるというような單なる外的感覺だけを意味しているのではない。この有限的な相對的な知覺だけでは、とうてい對象を完全にとらえ、主觀と客觀との一致に達することはできない。知覺作用の底には、直觀が流れている。感性的直觀が、思辨に代つて眞理を描寫する。「感官は絶對者の器官である。」しかもこの感性的直觀によつて人間は自己自身をも感性的對象とすることができる。「感官にとつては『外的な事物』だけが對象であ

るのではない。人間は自分自身にも、たゞ感官によつてだけ與えられるのである。かれは自分自身にも感官の對象として對象なのである。主觀と客觀の同一性は自覺においては、たゞ抽象的な思惟にすぎず、人間の人間についての、感性的な直觀においてのみ、それは直理であり、現實である。」

こゝで人間は自然をその一部としての自己をも含めて感性的對象とし、その感性もその底に直觀をもつことによつて眞理をとらえることができるという過程があきらかとなつた。われわれは、だが、この認識過程が問題ではなく、その感性が自然と人間とを媒介する過程、いわば人間はどのようにして自然に依存し、またそれに對して反應するかという存在論的問題こそが重大なのである。この点に關し『宗教の本質に關する講義』に歸り、兩者の存在關係を摘出してみよう。はじめにもみたように、人間は「自然のうちに生き、働き、存在」し、「人間を包んでいる。」その自然に對して人間は、自然宗教にみられるように、「依存感」Abhängigkeitsgefühlをもっている。この依存感とは、よくフオイエルパツハの感性がどのような性質をもつものであるかを示している。人間は自然に對して依存感——「人間は決して自分で自分を作つたのではない、かれは一つの依存的な他に由來する本質であり、したがつてかれの生存の根據を自分の外にもち、自分の外部に、また自分を超えてある他の本質を指示するものである」という自然的悟性と意識とのことば¹⁰⁾——をもつており、これによつて自然宗教は成立する。すなわち、火の神をして人間が崇拜しているものは、自然物である火に人間が依存しているという意識・感情によつて、火を神として對象化したものにほかならない。人間は自然の稻妻や雷雨に對して恐怖の感情をもち、あるいはその美しさに對して歡びを感じる。「恐怖は死の、歡喜は生の感情である。それなくしては、あるいはそれによつて自分が無であるような對象、自分を絶滅する力をもつ對象、恐怖とはそういう對象への依存感である。それによつてわたしがな

にものかであるような対象、それによつて自分が生きており存在しているという感情や意識をわたしに與えるような対象、歡喜、愛、感謝とは、そういう対象への依存感である。……したがつて依存感とは、宗教の心理學的あるいは主觀的根據を指示し解明する唯一の正しい普遍的名稱である概念である。」¹¹⁾まずこの依存感によつて感性を代表させるとき、それによつて媒介される自然は、直接人間の前に対象として、感覺によつてのみとらえられる、感性的自然が語られているにすぎない。ここでは人間は單に自然によつて限定され、感性によつて自己を自然から區別する、感性的人間であつて、逆に自然に限定されながら、勞働を通じて、自然を變革する主体としてとらえられていない。感性は自然の光、電氣、水などを知覺し、生への欲求とか死への恐怖を感情するものにすぎない。「なんらの限界、なんらの時間、なんらの窮迫もないところには、また、なんらの性質、なんらのエネルギー、なんらの精氣、なんらの熱、なんらの愛も存しない。たゞ窮迫にある本質だけが必然的な本質である。欲求のない生存は、余計な生存である。……窮迫のない本質は根據のない本質である。たゞ憚むことのできるものだけが生存に値する。たゞ苦痛に充ちた本質だけが神的な本質である。受懶のない本質は、本質のない本質である。受懶のない本質はしかも感性のない、物質のない本質にほかならない。」¹²⁾ここでいつているような自然に對してたゞ欲求する主体である人間は、「受動的原理」としての感性的な存在にすぎない。自然に安住し、それと調和し、それに對して欲求を感じる主体は、それに敵對し、能動的に實踐的存在ではなく、自然もこのような感性的本質であるかぎり、歴史的な規定性をもちえない。感性を實踐的活動としてとらえないばあい、自然と人間とが、矛盾しつゝ相互に歴史的に發展する場所においてとらえられない。ここに、マルクスの第一の批判点が指摘されるゆえんがある。「從來のいつさいの唯物論(フオイエルバッハも算入して)の主要な欠陥は、対象、現實、感性が、たゞ客体または直觀の形

式のもとでだけとらえられ、感性的な人間的な活動、實踐としてとらえられず、主體的にとらえられないことである。……フオイエルバッハは、感性的な——思惟的客体から現實的に區別されている客体はとらえようとしているが、しかしかれは、人間的活動そのものを對象的活動としてとらえていない。……したがって、かれは革命的な、實踐的批評的活動の意義を理解しないのである。¹³⁾

このように感性を實踐的活動としてとらえず、それを單に願望であり、欲求であるとすることは、依存感を、エゴイズムに基づけることによつていよ／＼あきらかにする。人間が死を恐れ不死を信仰するのは、「人間が、エゴイズム Egoismus、すなわち自己の生命への愛から恐れるにすぎない。エゴイズムのないところには依存感はない。¹⁴⁾」「ある他の本質への依存とは、自己自身の本質、自己自身への衝動、願望、關心への依存にすぎない。それゆゑに依存感とは、間接の、あるいは逆さまの、あるいは消極的な自己感情であり、わたしが依存を感じている對象によつて媒介された自己感情である。」¹⁵⁾そこで究極の本質は、「一切の人間的衝動・欲求・素質の總体すなわち人間の生存であり、生活である。」¹⁶⁾このようにみえてくるとき、フオイエルバッハの人間像は、自然のうちに、つて自己の生活だけを享受し、欲求する個体である。

ところが、宗教の世界において人間は自己の感性的本質を對象化するものとして、自然との關係に入るだけではなく、人間自身相互に關係する。そこで、人間はどのようにして相互關係に入るか、どのように關係し合うか、またその關係の場所、基体はどこにあるのか、という点に觸れよう。キリスト教で神の人間への愛が宗教の根據だといふとき、これは本質的に人間が愛において相互に結合されていることを意味している。感性的な、有限の存在者である人間は、思想家のように單獨に孤獨な生活を營むことはできない。思惟だけではなく、心情をもつ感性的人

間は愛において互に他を要求する。「孤獨は思想家の欲求であり、共同は心情の要求である。人は一人で考えることはできるが、愛するときは、専ら二人なのである。愛においてわれわれは他者に依存している。なぜなら愛とは、自分とは別な存在者を欲求することだからである。」¹⁷⁾キリスト教の三位一体の思想において、父は子に對する關係において現實的な父なのであり、子は父に對する關係において現實的な子なのである。父は子なくしても父ではない。人と人との愛によつて結合された「共同生活だけが、眞の、自己のうちに満足した神的生活である。」¹⁸⁾感性をもつ現實の人間は、一人であることはできない。他者に依存し、他者において、自質の本質は現實的となる。實に、愛はこの人間を結合する紐帶であり、結合の場所は共同体である。「個々のそのものだけの人間は、人間の本質を道德的本質としての自己のうちに、なおまた思维的の本質としての自己のうちに、もつていない。人間の本質は、たゞ團體に、人間と人間との統一にだけ包まれている。――その統一は、しかしたゞ我と汝との區別の實在性だけに依據しているところのひとつの統一である。」¹⁹⁾その場合、人間間の交渉の場所として考えられている共同体は、マルクスが社會關係の場所として考える資本主義社會のように、歴史的に發展し規定された場所ではなく、抽象的な平面にすぎない。この点に關しては、ヘーゲルは不十分ながらも、社會關係に歴史的規定性を與えていることによつて、フオイエルバッハより優れている。²⁰⁾フオイエルバッハがこの抽象的平面におちいつたのは、感性的人間を受動的な個体としてしかとらえなかつたことからの結果にほかならない。したがつて以上のことから引き出すことができる、感性的人間學における、社會的人間像は、やはり啓蒙期におけるエゴイズムに基づく個人であり、我と汝の愛の共同体という抽象化された市民社會において、愛によつて相互に依存し合つて結ばれている個人であつた。²¹⁾この我と汝の愛の共同体では、個人は相互に他人に依存し合い、他人の幸福欲を満足させることによ

つて同時に自己のそれを満足させることができるという、人類愛なる言葉におきかえられた市民社會の倫理が成立するにすぎない。「愛は人間の幸福欲である。しかしながら、この幸福欲は専ら他人のその満足において、かつ他人の幸福欲を介して、自己自身を満足させるのである。愛は、相手からの愛、すなわち愛に對する愛を求める。……しかしながら人々はこゝでは、同時に——たとい心ならずであつても——他の人間を幸福にすることなしには、自分自身を幸福にすることはできない。そのとおり、われわれは他人を幸福にすることが多ければ、それだけ益々多くわれわれ自身を幸福にするのである。……主要な問題において、すなわち消費者に對する生産者の關係・買う人に對する賣る人の關係においては、自分自身の幸福は専ら他人の福祉に結合しているからである。」²²⁾感性的人間を、生産關係のうちで生産的活動に労働を營む實踐的主体としなにかぎり、感性的人間學は、このような階級なき市民社會——理念化された單純商品生産社會の倫理學となる。

- (1) L. F. G. d. P. S. 313. 植村譯、一三四頁。
- (2) L. F. R. d. P. S. 230. 植村譯、一五頁。哲學の端初が、ヘーゲルのように神ではなく、絕對者あるいはイデーの述語としての存在ではない。ヘーゲルによつて疎外されたものこそ、哲學の端初であり、したがつてイデーによつて解消されたものではない。K. Löwith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. 1929. S. 6. 參照。
- (3) L. F. R. d. P. S. 240. 植村譯、二九頁。
- (4) L. F. R. d. P. S. S. 243-4. 植村譯、三四頁。
- (5) L. F. W. d. R. S. 26. 暉峻譯、一三五頁。
- (6) L. F. G. d. P. S. 296. 植村譯、一一〇頁。
- (7) L. F. G. d. P. S. 302. 植村譯、一一九頁。感性が單に感覺による外的對象の知覺を意味するものでないことについて、

- 柳田謙十郎氏の指摘がある。「かれは感覺論者でありながら、感覺の底に限りなく深い高次の世界の直観の可能性を許した。」「マルクス哲學の基本問題」二七二頁。フォイエルバッハが意圖しようしたものは、むしろ感性が感覺としてだけつかまれるからこそ、すなわち現象的事實の感官であるとされるからこそ、思惟によつてヘーゲルにおけるように止揚されるのであるから、感官に絶対性をもたせることにあつた。「古い絶対哲學は、感官を現象、有限性の領域へのみ逐いやり、しかもそれはこのことと矛盾して、絶対的なもの、神的なものを藝術の對象として規定したのであつた。しかし、藝術の對象は——間接的に談話術において、直接的には造形美術において——視覚の觸覺の、感情の對象である。それゆえに、有限なもの、現象するものだけではなく、なおまた無限の、神的な本質が感官の對象であり——感官は絕對者の器官である。」F. L. G. d. P. S. 302.
- (8) L. F. W. d. R. S. S. 303-4. 植村譯「一二二頁」。
- (9) L. F. W. d. R. S. 98. 曜峻譯「上」一一八頁。
- (10) L. F. W. d. R. S. 24. 曜峻譯「上」三三頁。本多謙三「フォイエルバッハのヘーゲル批判」〔實存哲學と唯物辯證法〕所載、五三頁。

(11) L. F. W. d. R. S. S. 38-9. 曜峻譯「上」四八—四九頁。

(12) L. F. W. d. P. S. 234. 植村譯「二〇頁」感性を實踐として、感性の人間を實踐主体としてとらえることができなかつた過程を、田中吉六氏はマルクスの初期の文獻に基づいて次のようにいわれる。「主体と客体との關係を『人間がみずからの行爲によつて、自然との間の物質代謝を、媒介し規制し、統制するところの一過程』として、つまるところ勞動としてとらえることができなかつた。……その直接的な原因は、感性なるものをかれば、客体の側からのみ一方的な作用をうける受動的な本質として、かような受動的立場においてのみ對象から規定をうける感性として、そのようにしかとらえ得なかつたという点に、見出される。」田中吉六「史的唯物論の成立」九一頁。また同氏「主體的唯物論への途」五二—五三頁。フォイエルバッハ自身も新しい哲學は「passives Prinzip」であることを到る處で言及している。

(13) Marx über Feuerbach, Deutsche Ideologie, S. 533. フル・エン選集「第一卷」上「五頁、田中吉六氏前掲論文参照。

(14) L. F. W. d. R. S. 99. 曜峻譯「上」一一九—一二〇頁。個 L. F. W. d. R. S. 66. 曜峻譯「上」八〇頁。

(15) L. F. W. d. R. S. 24. 曜峻譯「上」三三頁。本多謙三「フォイエルバッハのヘーゲル批判」〔實存哲學と唯物辯證法〕所載、五三頁。

19) L. F. G. d. P. S. 318. 植村譯「一四一頁」「絶對君主は『朕は國家なり』といい、絶對的な神は『予は世界なり』といひ、絶對的な哲學者は『わたしは眞理である』という。これに反して、人間的な哲學者は、わたしは思惟においても、哲學者としても、『人間と共にある人間である』という。」同譯「一四二頁」。

20) F. Engels: Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie. ヴル・エン選集、第一五卷、下、四七〇—一頁、「ヘーゲルにくらべてフイエエルバッハのおどろくべき貧困なにあきれる。ヘーゲルの倫理學すなわち人倫の説は法律哲學であつて、そのうちには、(一)抽象的な法、(二)道徳(三)人倫、の三部をふくみ、そしてこの第三の部にはさらに家族、市民社會、國家が包括されている。その形式は觀念論的でありながら、内容はこのとおり實在論的である。法律、政治、經濟の全領域が、こゝでは道徳と並んでとりいれられている。ところがフイエエルバッハでは、これと正反對である。かれはその形式からいうと實在論的であつて、かれは人間から出發している。けれども、この人間が生活している世界のことは絶對にかたられず、そしてこの人間はあいかわらず、あの宗教哲學のなかで主題となつていた人間と同じ抽象的な人間なのである。」このことは、フイエエルバッハの論理が、マルクスやヘーゲルのような辯證法ではなかつたことを意味するのであるが、この辯證法の論理からするフイエエルバッハ批判の指標点は、梯明秀教授「市民社會においての市民の人間の自己解放」(資本論の辯證法的根拠)のうちに與えられている。

21) 梯明秀教授、前掲書、二四七頁「フイエエルバッハの理想とする人類社會は、我と汝との友情あるいは性愛のごとき相互關連による『愛の共同体』 Kommunismus der Liebe であつた。これは現實の市民社會が單に自然主義的に把握されただけのものにすぎない。かれのかゝる現實的人道主義 realer Humanismus なるものも、要するに市民社會の自己肯定的な直観であるにすぎない。將來哲學の主体、宗教的自己疎外から恢復して歸つてゆくべき人類なるものも、要するに現實の市民社會とは直接的に同一である。そこに何らの自己疎外のあらうはずはない。しかし、これこそ近代的人間の市民としての自覺であつたはずである。」

22) L. F. Ueber Spiritualismus und Materialismus. 1863-66. S. W. X. S. S. 116-7. 岸山信一譯「四三—五頁、幸福衝動の歴史的意味について、エンゲルスは前掲書で次のように言う。「フイエエルバッハの道徳理論からすれば、株式取引所が人倫の最高の殿堂だということになる。……フイエエルバッハの道徳は、彼自身はそれを欲せず見しないにせよ、今日の

資本主義社會にあつらえむきにつくられているのである。「フオイエルバッハ論」四七四―五頁。また島田豊、前論、掲書、六二頁。

三 展望——小市民的な危機意識

前論と後論を通じて、われわれはフオイエルバッハの思想を社會史的視點から、ドイツ市民革命との關係において考察してきた。そこで、現存の宗教批判と、それを通じてドイツ・イデオロギーの絶対主義体系であるヘーゲル思辨哲學の根本的批判にまで徹底し、三月革命を擔う人間存在の根據を、神學の世界から、現實の感性的な人間存在に基づけた。「フオイエルバッハは、形而上學的な絕對精神を『自然を基礎にもつ現實的な人間』にまで解消することによつて、ヘーゲルをヘーゲルの立場で完成し批判したが、このフオイエルバッハが、ヘーゲルの思辨的批判、したがつてまたあらゆる形而上學の批判のために、偉大にして巨匠的な根本綱領を立案することによつて、同時に、はじめて宗教の批判を完成した。」この批判的契機が、感性的人間學をマックスが批判的に克服して、唯物辯證法にきたえ上げて行くコースである。すなわちフオイエルバッハが超越的世界の人間を突き破つて人間の存在根據として確立した感性を、さらに直觀から「實踐的な、人間的、感性的活動」に止揚し、社會を變革する主体をプロレタリアートに求めるといふ途である。ところで、みられるように、フオイエルバッハの感性的存在としての人間は、單なる個体として、市民社會を直觀する存在にすぎず、したがつて單に我と汝の愛の共同体に安住するエゴイズムにおちいらざるをえなかつた。こゝでは、抽象的にとらえられた市民社會に調和し、それに依存する非實踐的なドイツ人一般が存在するだけである。三月革命を闊い取る人間は、このような市民社會を肯定的に直觀する人間一

般ではない。それは歴史的に規定された自然——市民社會のなかで、一定の生産關係を通じて、労働し、自己疎外から自己を回復する課題をもつプロレタリアートでなくてはならない。「抽象的な人間」にまでしか到達することのできなかつたフオイエルバッハは、「あの一八四八年を理解しえず、かれにとつてこの年は、たゞ現實の世界との終局的絶縁、孤棲への引退を意味しただけであつた。」このことは、かれの市民意識が小市民的な偏狭さと實踐的限界に根差していたためであつて、「未完成の市民革命」を象徴するものであつた。かれが最後に到達したエゴイズムの小市民性は、プロイセン的近代化に對應する實存主義に徹底するコースである。フオイエルバッハの思想は、まさにこれらの二つの相對立する局面をうちに包み、これらの相争う過程としてみられるのであつて、このゆえにこそ、冒頭で位置づけしたドイツ三月革命における急進的民主主義的小市民という歴史的位置づけもあきらかになるはずである。

「未完成の市民革命」に象徴されるドイツ市民社會は、フオイエルバッハの底に流れる小市民的な危機意識に内在する矛盾である。すなわち、フオイエルバッハのうちには、三月革命の後に、ドイツ精神史上で展開する二つの相對立する契機を矛盾的に内に藏している。レーヴィットはこの点について次のようにいう。「絕對的精神から肉と骨でできていて、がっ限界のある人間へ移るフオイエルバッハによつて實現された原則轉換を土台にして、マルクスとキエルケゴールは二人とも、ヘーゲルの、主觀的であり、客觀的でもある精神の、一つの絕對的な哲學を、二分された分析に、すなわち個人の内的生活と大衆の生活の外的條件の分析に變形する。」このレーヴィットの言葉には、ヘーゲル体系が新しい危機意識の前に分裂する起点としてフオイエルバッハが浮び上つていゝことはいうまでもない。現代資本主義社會の構造的危機とそれに對する主体の危機意識という現代的問題を背景に、一八四八年の

革命におけるヘーゲル体系の新たな歴史意識による審判という問題が現在提起されている。そしてレーヴィトはこの問題を、マルクスは「存在を大衆の生存條件の政治的決定の探求」としたに對し、キエルケゴールは「存在とは、意識において決斷する個人の生存への退却」を意味し、ヘーゲルを全く異つた方法で、別の地平に分解したにかゝらず、現存する「神および世界に對する不調和」——「人間存在の基本的條件と現存する世界とへの不調和」——「ヘーゲルの融和への憤激」という、新しい危機意識である高次の地平では共通である、と解釋する。だが、危機意識はレーヴィトのいうように、決して「労働」と「絶望」を共通の基盤にすえる結び目とはなることはできない。危機意識は、歴史を變革する階級に基礎をおいてはじめて、現實的となり、實踐的となる。したがつてレーヴィトのいう一八四八年の危機意識は顛倒している。マルクスとキエルケゴールは、新しい批判的危機意識としては共通であるが、それを擔う階級は、一はプロレタリアートであり、他は小ブルジョアジーであつて、むしろ危機意識はそれが基づく階級的基礎の變化によつて質的に相異するといわなければならない。危機意識がその底に階級意識をもたなければならないから、フオイエルバッハに内在する二つの契機は、融和されることなく、どこまでも質的に相異するものとして、二つの階級に擔われて展開してゆく。社會科學の立場にあつては、この質的に相異する二つの契機を、高次の次元で融和し統一することは許されない。現在、資本主義社會の構造的危機のうちにあつて、それを變革する實踐的主体となるべき社會科學者の現實の問題意識からは、われわれはフオイエルバッハに内在する二契機を峻別し、マルクスによつて批判的に展開されてゆく實踐的コースをこそ踏まねばならない。フオイエルバッハ理解は、現實のわれわれの主体的意識を通してのみ可能である。

(1) マルクス「神聖家族」マル・エン選集、補卷五、三六二頁。

- (2) エンゲルス「フオイエルバッハ論」マル・エン選集、十五卷下、四七六頁。

- (3) Karl Löwith: L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard.

柴田治三郎譯「ヘーゲル・マルクス・キェルケゴール」五頁。

- (4) 前掲書、五四―五頁。なおこの視点からの現代精神史については、「ヘーゲルからニーチェへ」(一)、(二)、柴田譯、參照。「第三ヒューマニズム」の立場からする「危機における哲學者の立場」(思想、三三九号)という問題を提起された務台理作教授の「危機意識」も、レーヴィットのそれである。同氏は「現代哲學は平和の哲學とならなければならないし、哲學者は最も良き平和論者戦争反對論者とならなければならない。」と主張して、從來のアカデミズム哲學を、進歩的意向をもつ實踐へ高められようとする。だが、この積極的主張にもかかわらず、社會体制の優劣を社會科學者の判斷に委ね、哲學を社會科學より「より高い次元」におかれたために、その理想とされるころは、「二つの對立の立場を超え」人類愛によつて結合された「人類共同体」である。この危機意識は三月革命におけるフオイエルバッハのそれであらう。したがつて、この現在の問題意識から提起された、一八四〇年代の危機意識も、階級的立場から超越し、質的に異なるマクルズとキェルケゴールのそれを、危機意識一般の高次の次元で統一されたものとなる。「單獨者の立場に立つて單獨者の實存によつて顛覆した市民的人間の中から將來の人間を救い出そうとし、他方は社會主義の立場に立つて市民經濟史の分析から革命的人間を發見し、この新しい人間に世界史の將來を託そうとする。兩者はまるで正反對に立つているように見える。しかし兩者はともに十九世紀の市民社會に絶望しその將來を否定的に眺めて、それに代わる未來的な人間を求めている。……兩者は育中合せになつて見えるように見えるにかかわらず、市民社會に對する徹底的批判と、過激な人間解放を志向する点で一致している。」(「第三ヒューマニズムと平和」培風館、二一頁)第三ヒューマニズムは、社會科學的地平上階級的立場では質的に異なる兩者を高次の哲學的立場に解消するものであつてはならず、この關係は顛倒されなければならない。すなわち哲學は社會科學を基礎とし、それを媒介して、危機意識を、ヒューマニズムを樹立しない限り、その實踐の立場には限界があるといわねばならない。われわれは三月革命のドイツ精神史の一研究を閉ぢるにあつて「危機における社會科學者の立場」をあきらかにしたい。

〔完〕